

## ADDENDA



## Алегоричне зображення іконоборства

### Мініатюра з Хлудівської псалтирі

## ADDENDA

*С. Ю. Мілютін*

### СХІДНІ КОРЕНІ ВІЗАНТІЙСЬКОГО ІКОНОБОРСТВА: ЕТНІЧНИЙ ТА СОЦІАЛЬНИЙ ВИМІР<sup>1</sup>

Однак цар Леон,  
приймаючи це беззаконне і гірке зловчення,  
спричинив нам безліч нещастя.

*Феофан Сповідник*

Напередодні іконоборського конфлікту святі образи посідають чільне місце в церковному житті простих візантійців. Ікона як своєрідна художня форма трансформує риси духовної реальності в багатовимірну організацію літургійного образу, що не тільки символічно віддзеркалює трансцендентальне, але й моделює спосіб його сприйняття. Стрімке зростання популярності ікон, що стали автономним чудотворним, молитовним і шанованим образом, зумовлене гострою потребою вірянина в спілкуванні з Богом не тільки під час храмового богослужіння, але й у звичайних побутових умовах.

З плином часу ставлення простих візантійців до ікон набуває загрозливих форм. Особливо яскраво це виявляється після багаторічної військової експедиції імператора Іраклія (610–641), спрямованої проти Персії. Саме тоді в ослабленій Візантії з'явився новий ворог – іслам. Внаслідок експансії арабів-мусульман Візантія втратила значну частину території, що спричинило масштабну соціально-економічну кризу й глибоку духовну

---

<sup>1</sup> Лекція аспіранта кафедри всесвітньої історії історичного факультету Кіровоградського державного педагогічного університету імені В. Винниченка Сергія Мілютіна відбулася 14 листопада 2016 р. у Центрі українських студій імені Д. І. Багалія Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна в межах роботи міжінституційного університетського сектору «Візантійська мозаїка». (Див.: <https://byzantina.wordpress.com/2016/11/09/news-1137/>; <https://byzantina.wordpress.com/2016/11/14/news-1140/>).

депресію. У візантійському суспільстві панували тотальний песимізм та меланхолія. У пошуках виходу з морально-психологічної стагнації народ звертався до релігії, особливо популярними в цей час були містичні ідеї, часто єретичного характеру.

На тлі економічного зубожіння та духовної кризи спостерігалось поступове зниження інтелектуального рівня населення, що спричинило маргіналізацію культу ікон. Усе частіше на вулицях столиці ікони використовували під час процесій, їх прикрашали, як культові образи античної доби, а іноді одягали, як реальних осіб. Траплялися випадки, коли ікони використовували під час судових засідань. Окрім того, з'явилася традиція обирати ікони на роль хрещених батьків новонароджених дітей. Інколи бувало й таке, що окремі священики здирали фарбу з ікон та домішували її до причастя. Для окремих мирян ікони перестали виконувати функцію посередників між зображеним персонажем і вірянном та перетворилися на предмет самостійного культу.

Звичайно ж, така практика не могла залишитися поза увагою імператора, який під впливом до кінця не з'ясованих обставин був змушений втрутитися в питання віровчення й розпочати боротьбу проти культу ікон.

726 року Лев III Ісавр (717–741) уперше виступив проти ікон, а через чотири роки видав едикт, який забороняв ушанування образів. Втручання імператора у віровчення викликало хвилювання в державі та започаткувало масштабний конфлікт між іконоборцями і захисниками ікон, що тривав понад століття та остаточно завершився лише 843 року.

У науковому середовищі з'ясування причин ворожого ставлення імператорів-іконоборців до ікон спричиняє активні дискусії, однак, незважаючи на постійний інтерес до візантійського іконоборства, дослідники не можуть дійти консенсусу щодо визначення мотивів, що спонукали імператорів до іконоборської політики.

В історіографії візантійського іконоборства склалася думка, що вороже ставлення до ікон виникло у східних провінціях імперії, тому Захід позиціонується як противник іконоборської єресі та центр захисників ікон. З огляду на це, найважливішими аргументами на користь цієї концепції історики вважають:

1. походження імператорів-іконоборців зі східних провінцій Візантії, що потенційно могли зазнати мусульманського впливу;
2. існування на сході імперії секти павликіан та єресі монофізитства;
3. наявність опозиції до святих ікон малоазійських єпископів;
4. вороже ставлення до образів переважної частини армії, що комплектувалася зі східних областей імперії.

На наш погляд, аналіз доказової бази цієї теорії слід розпочати з діяльності ініціатора іконоборської політики – Лева III Ісавра. Імператор на-

родився у сирійському містечку Германікея, однак через активну арабську експансію був змушений перебратися до Фракії. Походження імператора зі східних провінцій імперії, що межували з підконтрольними арабам територіями, дало окремим дослідникам підстави звинуватити Лева III у тому, що василевс запозичив у мусульман ненависть до образів.

У писемних першоджерелах можна знайти такий фрагмент: «Нечестивий не тільки помилявся стосовно відносного поклоніння святим іконам, але й сквернословив на пресвяту Богородицю й усіх святих; проклятий цар зневажав їхні моці, як роблять це його вчителі араби». В іншому місці своєї хроніки Феофан Сповідник продовжує думку про те, що причиною іконоборства є мусульманські симпатії Лева III Ісавра: «Імператор закрив усі школи – і благочестиве вчення часів святого і великого Константина, що понині править, згасло, а руйнівником усього прекрасного був Леон, який засвоїв сарацинські міркування».

Слід зазначити, що Феофан Сповідник був істинним поборником православної віри та захисником ікон, тому через свої релігійні переконання він досить неприємно оцінював релігійну політику Лева III Ісавра. Виникає питання, що спонукало Феофана до того, щоб звинуватити імператора в симпатії до мусульман? Більшість істориків висловлює припущення, що головним аргументом для звинувачення василевса в прихильності до мусульман стало наслідування імператором іконоборської політики халіфа Язіда II. Зокрема Феофан згадує: «Підступний іудей з Лаодікеї від приморської Фінікії, прийшовши до Ізіда (Язід II) проголосив йому, що той буде правити над арабами сорок років, якщо знищить у християнських церквах на території своїх володінь усі святі ікони, яким поклоняються християни. Ізід, повіривши йому, оприлюднив учення проти святих ікон, проте завдяки благодаті Господа нашого Ісуса Христа і заступництву пречистої Матері Його та всіх святих того самого року помер Ізід, тому більшість навіть не чула про його дії, спрямовані проти ікон. Незважаючи на це цар Леон прийняв беззаконне й гірке зловчення та спричинив нам безліч нещасть, знайшовши одностудця в цьому невігластві – Вісіра, народженого від християн із Сирії, який відлучився від віри в Христа й перейняв арабське вчення».

За твердженням Г. Острогорського, араби принесли у Візантію не тільки меч, але й свою культуру, і, водночас, своєрідну відразу до зображень на релігійну тематику. Учений висловив припущення, що іконоборство зародилось у східних провінціях імперії від своєрідного симбіозу бажання до чистої духовності християнської віри з ученням вороже налаштованих сектантів, а також під впливом нехристиянських релігій: іудаїзму та особливо ісламу.

На думку Ф. Успенського іконоборський едикт був відповіддю Лева III Ісавра на різкі нападки на християнство з боку євреїв, арабів-мусульман та різних сект, які виникли в християнському середовищі та демонстрували вороже ставлення до образів. Схожу тезу сформулював І. Мейєндорф, який стверджував, що іконоборство перебувало у діалектичній єдності з платонівським спіритуалізмом, який набув значної популярності серед греків. Це пояснює вороже ставлення до образів у ранньому християнстві, однак при цьому дослідник зазначає, що іконоборський рух VIII ст. почався тільки завдяки ініціативі імператорів та передусім мав політичний підтекст у межах боротьби імперії проти ісламу.

Для того, щоб спростувати теорію про можливий ісламський вплив на формування ідеї візантійського іконоборства, слід звернути увагу на функціональне значення образотворчого мистецтва в християнській та мусульманській естетичних традиціях.

Зазначимо, що середньовічна християнська естетика гідним для зображення вважала тільки трансцендентальне, яке набувало рис прекрасного. З огляду на це красивими вважали естетичні якості, властиві Ісусу, Богоматері, апостолам та святим. За твердженням К. Девдараїдзе, поняття прекрасного було атрибутом духовного, непізнаного, абстрактного, до якого можливо долучитися лише на мить унаслідок відповідної концентрації розуму й волі. У центрі християнської мистецької традиції перебували категорії сакрального-духовного характеру: Бог, світло, одкровення, істина, чудо, таємниця, молитва, чистота, дух і людська душа. Схожі тенденції властиві мусульманській естетичній традиції, яка шукала джерело прекрасного не в матеріальній реальності, а в духовному.

Релігійна практика вимагала від мусульман художнього оформлення символічного характеру. Орнамент чудово підходив для цього, оскільки він виконував функцію художнього вираження ісламського світосприйняття. Зазначимо, що образотворче мистецтво у Візантії мало релігійний характер і не тільки виконувало дидактичну функцію, але й перетворилося на складник теорії пізнання. В ісламі форми та кольори, які спостерігаються в істотах, є своєрідними виявами Божественного, що пояснює недопустимість в ісламському мистецтві зображення реальних форм природи. Форми у витворах ісламського мистецтва не реальні, вони є продуктом уяви художника і засобом передачі аудиторії ідеї Божественної краси.

Функціонально мусульманське орнаментальне мистецтво виконувало декоративну роль, для візантійців ікона була вікном у світ невидимий, оскільки на ній зображено не те, що є звичним для людини в її повсякденному житті, а царство небесне. Ісламський аніконізм, що зародився в VI ст., за переконанням сучасних учених, був надто молодим та історич-



но не встиг сформувати міцні позиції у візантійській естетичній теорії, тому не міг стати ідейною основою для формування ідеології візантійського іконоборства.

На увагу дослідників також заслуговує той факт, що усупереч численним заборонам зображувати істот, як стверджують археологи, сирійські палаци халіфів з династії Омейядів, які були сучасниками імператорів-іконоборців, були прикрашені скульптурами, фресками і мозаїками предметного змісту. Предметне мистецтво в усіх його формах квітло сім століть в іранській і в арабській культурі, проте Божественні зображення в обох культурах були відсутні. Звичайно, традиціоналісти з відразою ставилися до витворів предметного мистецтва, однак, незважаючи на це, іконоборських тенденцій в діях противників таких зображень не спостерігається.

З огляду на те, що Лев III Ісавр частину життя провів у східних провінціях імперії, окремі історики висловили припущення, що майбутній імператор перейняв іконоборські настрої від місцевих монофізитів. Цю концепцію у своїх дослідженнях розвивали Г. Острогорський, А. Карташев, Е. Гергей, К. фон Шенборн і Д. Норвіч.

Зокрема, на думку К. фон Шенборна, монофізитське коріння іконоборства виявляється в тому, що іконоборці, як і монофізити, не використовують учення про «зіставну іпостась» Христа. Такий висновок австрійського теолога викликав зауваження В. Баранова, який вважає, що відсутність концепції «зіставної іпостасі» з людською природою, що не має власної іпостасі, однак існує в іпостасі Логоса, не доводить зв'язку іконоборства з монофізитством, а лише вказує на антиохійську богословську традицію, побудовану за принципом «одна природа – одна іпостась».

Слід зазначити, що в христологічній аргументації своїх позицій іконоборці та захисники ікон намагалися звинуватити один одного в сповідунні аріанства, несторіанства чи монофізитства, оскільки обидві сторони конфлікту вважали себе істинними поборниками християнської віри й визнавали попередні Вселенські собори. Іменування опонентів еретиками, іудеями чи сарацинами слід сприймати не як доказ їхньої приналежності до згаданої групи, а як риторичний прийом у полеміці з ідейними супротивниками. Окрім того, звинувачення іконоборців у несторіанстві чи монофізитстві можна пояснити обмеженістю деяких православних теологів, котрі свідомо або підсвідомо не бажали визнати іконоборство принципово відмінним явищем, що не мало відношення до попередніх релігійних відхилень.

Зважаючи на обмежену кількість христологічних доказів причетності монофізитства до іконоборської ересі, окремі історики почали пошук іконофобських настроїв у середовищі монофізитів. У дослідженні А. Карташева зазначено, що монофізитський єпископ Філоксен із сирійського міста

Ієрополь прагнув відмінити ікони у своїй єпархії. За переконанням ученого, Севір Антіохійський також підозріло ставився до ікон Христа, янголів і зображення Святого Духа у вигляді голуба. У другій половині XX ст. С. Брок піддав критиці концепцію про можливий вплив монофізитства на формування візантійської іконоборської традиції, аргументуючи це тим, що монофізити, як і халкідоніти, вшановували едеський нерукотворний образ.

З часом концепція монофізитського походження іконоборства зазнала певної трансформації. Зокрема М. ван Есбрук висловив припущення, що вірменське іконоборство могло з ідейного погляду вплинути на переслідування ікон у Візантії. Слід зазначити, що неприязнь до ікон у вірмен зародилася ще до виходу іконоборського едикту Лева III Ісавра. Причиною іконофобських настроїв у Вірменії прийнято вважати неприйняття місцевою інтелектуальною елітою постанов Халкідонського собору, оскільки католикос Мойсей II заборонив приймати від греків ікони, книги і святі мощі, позиціонуючи їх як поклоніння людській плоті, тобто потенційно можливий вияв несторіанства.

Аналіз іконографії вірменських пам'ятників дозволив З. Акопяну дійти висновку, що в середньовічній Вірменії сформувалися два конфесійні напрямки – монофізитський і діофізитський, що постійно впливали на стан вірменської мистецької традиції. Особливо яскраво це віддзеркалено у вірменських іконах, на яких художники зображали хрест. З огляду на це В. Лур'є висловив сміливу гіпотезу, що Лев III Ісавр, перебуваючи на військовій службі у східних провінціях, зблизився зі Смбагом Багратуні, який, наслідуючи заповіт Саака III Дзоропероці, негативно ставився до вшанування всіх християнських символів, окрім хреста. Так, на думку ученого, імператор несвідомо міг запозичити від вірмен іконоборські ідеї, однак реальні докази, що можуть підтвердити таке припущення, поки що відсутні.

Крім того, Вірменія не виказувала винятково іконофобські настрої, адже частина вірмен виступала на захист ікон і не підтримала політику знищення святих образів. Посилення іконоборської політики спонукало її супротивників до еміграції, справжні масштаби якої науковцям невідомі через брак джерельної бази.

В окремих дослідженнях, скерованих на пошук причин іконоборської політики, можна знайти твердження, що на формування іконоборського руху вплинули релігійно-філософські ідеї маніхеїв, які у Візантії були відомі як павлікіани. Павлікіанство зародилося у VII ст. на території візантійської Вірменії як опозиційний рух проти податкової та релігійної політики імперії. Про ініціатора візантійського іконоборства А. Карташев писав так: «Лев III виріс у тій місцевості та звик до іконоборських понять, властивих павлікіанству».

Незважаючи на посилений інтерес до історії павлікіанської єресі, дослідникам про неї відомо порівняно мало. У процесі аналізу світогляду павлікіан Г. Курбатов дійшов висновку, що сектанти заперечували чинну на той час церковну організацію, пишний культ богослужіння та не визнавали ікони. У релігійному плані павлікіани визнавали тільки Новий Завіт, Старий же Завіт павлікіани повністю ігнорували.

На нашу думку, негативне ставлення павлікіан до ікон не має жодного стосунку до позиції іконоборців. Світогляд павлікіан базувався на духовно-християнському ідеалізмі, адже в їхній системі орієнтирів та життєвих цінностей не знайшлося місця релігійному матеріалізму. Попри те, що іконоборці зневажали святі образи, вони вшановували хрест. Павлікіани ж уважали хрест символом страждань Спасителя, тому, на їх переконання, він був негідним вшанування. Слід також зазначити, що негативне ставлення до маніхейської єресі спостерігається в законодавчій діяльності Лева III, зокрема в Еклозі є положення, що стверджує: «Маніхеї і монтаністи караються мечем». Ми вже наголошували на тому, що павлікіани заперечували Старий Завіт, для іконоборців властива протилежна позиція, що простежується в ранній аргументації ідеології іконоборства і має яскраво виражений старозавітний характер.

Слід зазначити, що Лева III Ісавра важко запідозрити у симпатіях до павлікіан, однак це не стосується його сина Константина V. В історіографії часто вживається твердження, що Константин Копронім використовував громади павлікіан з релігійною метою. Зокрема, імператор переселяв павлікіан зі сходу імперії на захід, що дало підстави окремим історикам звинуватити василевса у здійсненні політики асиміляції для того, щоб зменшити вплив захисників ікон у західних провінціях. Однак ця теорія не враховує той факт, що переселення павлікіан зі сходу на захід мало не релігійну, а військову мету. Військова ситуація на східних та західних кордонах імперії мала різний ступінь тяжкості. Після того, як імператор 751 р. захопив Мелітену, Феодосіополь, Малатію і Самосат та дійшов до старого римсько-перського кордону, він зрозумів, що не зможе втримати під своїм контролем захоплені землі, тому був змушений використати тактику «випаленої землі». Місцеве християнське населення переселили в інші регіони держави, а фортечні укріплення знищили для того, щоб позбавити супротивника важливих форпостів у регіоні.

Західні території імперії страждали від постійних нападів болгар, що спричинило різке зменшення чисельності візантійського населення на Балканах. Для того, щоб вирішити цю проблему, Константин V скористався стабілізацією воєнної ситуації на арабо-візантійському театрі бойових дій і переселив частину жителів східних провінцій на Балкани. Окрім



того, міграційна політика імператора не зводилася лише до переселення вихідців зі східних провінцій. Для подолання демографічної кризи, що спостерігалася в столиці після чергової епідемії, василевс розпорядився поселити в Константинополі сім'ї, що походили з Еллади та інших західних областей.

Один із аргументів, який використовують прихильники теорії географічної поляризації для пояснення причин візантійського іконоборства, стосується малоазійського єпископату. Науковці, які підтримують ідею «іконоборського сходу» і «православного заходу», стверджують, що прийняти рішення про заборону ікон імператора Лева III Ісавра спонукали єпископи зі східних провінцій імперії – Константин Наколійський і Фома Клаудіопольський. Зокрема О. Величко вважає, що напередодні видання іконоборського едикту в столиці сформувалася група впливових церковних ієрархів, що підозріло ставилися до зростання популярності вшанування ікон. На думку дослідника, до цієї групи належали Константин Наколійський, Фома Клаудіопольський, Феодосій Ефеський та синкел Анастасій.

Сучасники іконоборського конфлікту висловлювали різні міркування про роль малоазійського єпископату, однак при цьому не виказували сумнівів у тому, що Константин Наколійський і Фома Клаудіопольський підтримували гоніння проти ікон. У «Хронографії» Феофан Сповідник згадував: «Єпископ Наколійський був людиною, сповненою всілякою скверною, що жила в невігластві й розділяла з царем його нечестя». Окрім того, в іконоборстві Константина Наколійського на VII Вселенському соборі звинувачує константинопольський патріарх Тарасій (784–806), який називає єпископа винуватцем іконоборської ересі. У свою чергу, патріарх Никифор (806–815) не вважав єпископа Наколійського головним ініціатором іконоборської смути у Візантії, однак при цьому не сумнівався в тому, що Константин негативно ставився до ікон.

Окремі ієрархи підозріло ставилися до релігійних переконань Константина, що змусило Наколійського єпископа відвідати столицю та особисто зустрітися з патріархом Германом. Під час аудієнції у патріарха Константин заявив, що його ставлення до ікон спричинено Старозавітним правилом, яке забороняє поклонятися всьому, що створено людськими руками. На це патріарх відповів: «Не слід поклонятися рукотворному, тобто тому, що виготовлено людськими руками; тоді як святих мучеників Христових ми вважаємо справжніми перлинами віри, гідними всілякої честі і закликаємо до їхньої гідності».

На думку С. Заплатнікова цей фрагмент не доводить того, що Константин Наколійський був ересіархом. Як аргумент С. Заплатніков наводить цитату з листа патріарха Германа, адресованого Константинополю Наколійському: «Нашим посланням ми закликаємо твою боголюб'язність негай-

но особисто передати наш лист боголюб'язному митрополиту, виказати йому всіляку пошану та підкорятися відповідно до ієрархічних порядків. Ти не стверджував нічого образливого для Господа чи Його святих, нічого такого не сказав і не скоїв стосовно святих ікон».

На думку більшості істориків, інший представник малоазійського єпископату Фома Клаудіопольський не був настільки неоднозначною особистістю, як Константин Наколійський, однак це не зовсім відповідає історичним реаліям. Про єпископа Фому науці відомо надто мало, щоб з упевненістю говорити про його релігійні переконання. Історикам достеменно невідомо, де конкретно розташовувалося єпископство Фоми, оскільки в східних провінціях імперії було декілька міст, що мали назву Клаудіополь. Потенційно це місто могло розташовуватися в Ісаврії або Галатії. Крім того, в історичній науці склалася думка, що патріарх Герман не був проінформований про реальний стан речей у єпархії Фоми, про що свідчить адресоване єпископу послання патріарха.

Під час аналізу ролі малоазійського єпископату в розповсюдженні іконоборських настроїв на території Візантії С. Гріффіт дійшов висновку, що полеміка між мусульманами та християнами про легітимність ушанування ікон могла викликати в окремих ієрархів негативне ставлення до образів, однак історичні факти засвідчують, що припущення науковця не має міцного доказового підґрунтя. Якщо гіпотеза С. Гріффіта відповідає історичним реаліям, тоді іконофобські настрої повинні були мати широку популярність серед християнських ієрархів на території халіфату, однак при цьому втручання Лева III Ісавра у віровчення викликало критику з боку підданого арабського халіфа – Іоанна Дамаскіна. Крім того, дізнавшись про початок боротьби василевса проти вшанування ікон, східні патріархи не підтримали іконоборську політику імператора. Показовим є приклад єпископа Козьми Комантіна Епіфанського, котрий після звинувачення в розкраданні церковного майна: рятуючись від правосуддя, відпав від православ'я та перейшов на бік іконоборців. У відповідь на дії єпископа патріархи Феодор Антіохійський, Феодор Єрусалимський і Козьма Олександрійський відлучили відступника від церкви. Під час правління імператорів-іконоборців східні патріархи виказували моральну підтримку захисникам ікон упродовж усього іконоборського конфлікту, а їх представники 787 р. взяли активну участь у VII Вселенському соборі, де засудили вороже ставлення до ікон як єретичне та помилкове вчення.

Деякі історики зазначають, що у пізніших документах імена малоазійських єпископів зникають, аргументуючи це тим, що Константин Наколійський і Фома Клаудіопольський не мали високого авторитету для нового покоління іконоборських ієрархів. На нашу думку, пояснення відсутності

пізніх згадок про Константина і Фому є спекулятивним, яке окремі науковці часто використовують для захисту представників малоазійського єпископату.

За твердженням К. Максимовича, діяльність Константина та Фоми не мала імперського розмаху. Результати їхньої політики помітні тільки в масштабах підконтрольних їм єпархій, однак ідейне підґрунтя іконоборства, яке сприйняла світська влада, закладено саме малоазійськими єпископами. Провідний фахівець у галузі вивчення візантійського іконоборства С. Геро називав боротьбу проти образів імператорською ерессю. Це й не дивно, оскільки імператори спромоглися підняти боротьбу проти ікон на якісно новий рівень та перетворили іконоборство на складник державної політики, використавши при цьому вороже ставлення до ікон частини жителів Візантії. У сучасній історичній науці закріпилася думка, що єпископи Фома та Константин були названі головними винуватцями іконоборської політики для того, щоб не дискредитувати імператрицю Ірину та її сина Константина VI, які були прямими родичами імператорів-іконоборців.

Останнім аргументом на користь теорії географічної поляризації візантійського суспільства є участь військових в іконоборському конфлікті. В історіографічній традиції склалася думка, що на початковому етапі боротьби світської влади проти ікон на сході імперії не спостерігалось організованого військового спротиву втручання василевса у сферу врівнювання у той час, як в Елладі та Італії частина військових не підтримали релігійну політику імператора.

Виникає питання, чому бунт проти імператора-іконоборця почався саме в Італії й Елладі, а східні провінції зберігали лояльність до Лева III Ісавра? Деякі дослідники пояснюють це інтенсивністю бойових дій на сході імперії, що не дозволило частині армії приєднатися до групи незадоволених релігійною політикою імператора. Цей аргумент має обмежений характер, оскільки в Італії після загадкового вбивства равенського екзарха Павла та активізації лангобардів ситуація набула загрозливого характеру. Окрім того, детальний аналіз повстання Тиберія Петасія засвідчує, що бунтівник з Тоскани не мав вдосталь ресурсів для того, щоб транспортувати свої нечисленні війська до стін візантійської столиці. Відсутність сильного флоту та значних людських ресурсів у італійських бунтівників пояснюється тим, що Тиберій Петасій мав локальну мету, а ідею реставрації ікон використав задля пропаганди. Про масштаб бунту свідчить той факт, що навіть папа Григорій II (715–731), якого прийнято вважати захисником ікон, не мав наміру підтримати Тиберія. Напевно, понтифік не сприймав бунтівника серйозно і, відчувши небезпеку від лангобардів, вирішив примиритися з імператором-іконоборцем.

Ситуація в Елладі склалася інакше, оскільки у виступі Козьми проти Лева III Ісавра простежується бажання відновити ікони, а не просто прагнення захопити владу, як у Тиберія Петасія. Завдяки демагогічним закликам лідерів повстання їх підтримала частина військових, однак імператор швидко придушив їхні спроби захопити трон, розбивши бунтівників у морській битві. Лідерів повстання було страчено, а солдатам, залежно від міри їхньої провини, присуджено різні ступені покарання.

Найбільший військовий виступ проти імператорів-іконоборців розпочав виходець саме зі східних провінцій – Артавазд. Свого часу Артавазд підтримував претензії Лева III Ісавра на візантійський трон, що дозволило йому посісти високе місце в державному апараті. Артавазд одружився з дочкою Лева III і на момент смерті імператора був стратигом фемі Опсикій. На початковому етапі повстання Артавазд здійснив спробу розбити Константина V на території Фрігії, однак імператор разом із частиною вірних йому військ встиг перебратися в Анатолію, де здобув підтримку в місті Аморій. У свою чергу узурпатор, оцінивши ситуацію, вирішив відбутися до столиці. Прибувши до Константинополя, Артавазд разом зі своїми соратниками проголосив, що василевс загинув, після чого патріарх Анастасій вінчав узурпатора на царство.

З часом Артавазд вирішив відновити вшанування ікон, однак окремі дослідники скептично оцінюють той факт, що він справді здійснив реставрацію образів. Першоджерела не дозволяють з упевненістю говорити про те, що Артавазд почав бунт проти Константина V Копроніма для того, щоб відновити ікони. Потенційно узурпатор міг переслідувати мету реставрувати образи, проте намагався відверто не виказувати свої релігійні переконання, лавіруючи між протидіючими партіями, щоб максимізувати кількість своїх прихильників на початковому етапі боротьби за трон.

У військовому протистоянні проти Константина Копроніма Артавазд припустився помилки, спричиненої недосконалою роботою розвідки та станом комунікацій, що змусило узурпатора розпорошити свої сили на підконтрольній йому території. Константин V використав ситуацію на свою користь, що дало змогу знищити основні сили Артавазда біля Сард. Після цієї перемоги імператор отримав стратегічну перевагу та порівняно швидко повернув трон після нетривалої облоги Константинополя.

Після перемоги Константина V у боротьбі з Артаваздом імператор розділив фему Опсикій та сформував тагми, які перетворилися на головну ударну силу візантійської армії під час військових кампаній, а головне – тагми залишалися вірними василевсу. Саме під час правління Константина Копроніма армія перетворилася на інструмент утвердження релігійної політики правлячої династії. Це стало можливим завдяки тому, що Констан-

тин V здійснив низку вдалих військових походів, що дозволили імператору переконати значну частину солдат у правильності іконоборської політики. Звичайно, в імперії ще відбувалися бунти та повстання, однак упродовж правління Константина Копроніма більше не було спроб відновити вшанування ікон за допомогою зброї.

Можна зробити висновок, що теорія географічної поляризації візантійського суспільства під час іконоборського конфлікту на «православний захід» та «іконоборський схід» має еклектичний характер та обмежену доказову базу. Безсумнівно, східні провінції були полікультурними, однак етнічні та релігійні групи, представлені на сході імперії були закритими або напівзакритими, і часто сприймалися переважною більшістю візантійців як єретичні. Як засвідчує аналіз теорії географічної поляризації, проблему ще не розв'язано до кінця. На наш погляд, залишається актуальним дослідження ролі малоазійських єпископів у розповсюдженні іконоборських ідей на території Візантійської імперії, оскільки аналіз джерельної бази не дозволяє з упевненістю стверджувати, що Константин Наколійський та Фома Клаудіопольський були ересіархами.

## ЛІТЕРАТУРА

- Акопян З. Особенности иконографии армяно-халкидонитских памятников (X–XIII вв.). – М., 2009.
- Алешкова Ю. Б. Восточно-христианское искусство в литургическом контексте (пространственно-временной аспект): дис. кандидата философских наук: 09.00.04. – М., 2008.
- Али-заде А. Хроники мусульманских государств I–VII веков хиджры. – М., 2004.
- Андреев И. Германъ и Тарасій, патріархи Константинопольскіе. – Сергієвъ Посадъ, 1907.
- Банников А. В., Морозов М. А. Византийская армия (IV–XII вв.). – СПб., 2013.
- Баранов В. А. Философские предпосылки идеологии византийского иконоборчества: дис. кандидата философских наук: 09.00.03 – Новосибирск, 2010.
- Безансон А. Запретный образ: Интеллектуальная история иконоборчества. – М., 1999.
- Беликов А. В. Эстетический смысл канона в византийском искусстве: дис. кандидата философских наук: 09.00.04. – М., 2014.
- Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. – М., 2002.
- Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов. – М., 2007.
- Буркхардт Т. Искусство ислама. Язык и значение. – Таганрог, 2009.
- Васильев А. А. История Византийской империи. – Т. 1. – СПб., 2010.
- Величко А. М. История Византийских императоров. От Льва III до Михаила III. – М., 2012.
- Веймарн Б. В. Искусство арабских народов (средневековый период). – М., 1960.

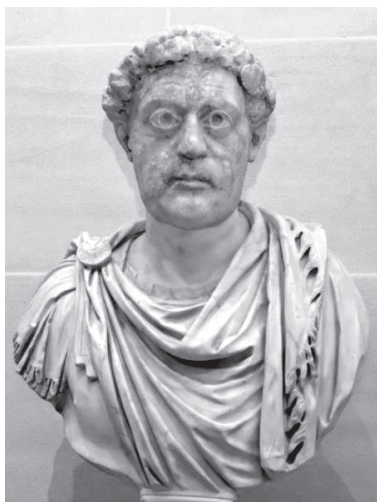


- Войнова А. М. Иоанн Дамаскин и иконоборческая полемика I половины VIII века // Альманах современной науки и образования. – 2009. – № 7 (26). – С. 21–23.
- Войтович Л., Домановський А., Козак Н., Лильо І, Мельник М., Сорочан С., Файда О. Історія Візантії. Вступ до візантиністики / За ред. С. Б. Сорочана і Л. В. Войтовича. – Львів, 2011.
- Гергей Е. История папства. – М., 1996.
- Герцбергер Г. Ф. История Византии. – М., 1897.
- Дашков С. Б. История византийских императоров. – М., 1995.
- Дворкин А. Очерки по истории вселенской православной церкви. – Новгород, 2003.
- Девдараидзе Е. А. Красота – способ воспитания духа и богомерности человека в средние века // Омский научный вестник. – 2008. – № 6 (74). – С. 183–186.
- Диль Ш. История Византийской империи. – М., 1948.
- Заплатников С. В. К вопросу о роли малоазиатского епископата в распространении иконоборчества в Византии в начале VIII века // Вестник ПСТГУ. – 2013. – № 4 (48). – С. 30–39.
- Карташев А. В. Вселенские Соборы. – М., 1994.
- Кауфман З. М. Краткий очерк истории еврейского искусства. – Петрозаводск, 2012.
- Келеберда Н. Г. Икона в контексте духовности: дис. кандидата философских наук: 09.00.13. – Ростов-на-Дону, 2002.
- Курбатов Г. Л. История Византии. От античности к феодализму. – М., 1984.
- Левченко М. В. История Византии. – М., 1940.
- Лихачева В. Д. Искусство Византии IV–XV веков. – М., 1986.
- Лурье В. М. История Византийской философии. – СПб., 2006.
- Макаева Г. З. Влияние эстетики ислама на арабо-мусульманскую культуру // Вестник Башкирского университета. – 2008. – № 13 (3). – С. 690–692.
- Максимович К. А. История Древней Церкви. – Ч. 1. 33–843. – М., 2012.
- Матвеев К. П. История ислама. – М., 2005.
- Мейендорф И. Византийское наследие в Православной Церкви. – К., 2007.
- Мілютін С. Ю. Іконоборство у Візантії: ідейно-інтелектуальна аргументація руйнівників та захисників ікон (754–787 рр.) // «Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочан; сост. А. Н. Домановский. – Вып. 3. – Харьков, 2015. – С. 275 – 292.
- Мілютін С. Ю. Проблема впливу ісламу на візантійське іконоборство // Наукові праці історичного факультету. Запорізького національного університету. – 2016. – № 45. – С. 304–310.
- Мирошниченко Е. И. Иконоборчество византийских императоров VIII века и его политико-идеологические причины // Исторический ежегодник. – Новосибирск, 2009. – С. 113–127.
- Мэхри Г. Г. Исламская эстетика и форма в исламском искусстве // Вестник высшей школы. Alma Mater. Вузовская наука в странах СНГ. – 2015. – № 8. – С. 101–104.
- Николов П. Богословие иконы. Опыт исторического изложения догмата иконопочитания: дис. кандидата богословских наук. – Сергиев-Посад, 2000.
- Норвич Д. История Византии. – М., 2010.
- Острогорский Г. А. История Византийского государства. – М., 2011.

- Поснов М. Э. История Христианской Церкви. – Брюссель, 1994.
- Раевская Н. Ю. Культурная практика иудаизма: теургический и символический аспект // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. – № 1 (16). – С. 204–217.
- Раевская Н. Ю. Изображение в иудаизме и христианстве: возможность и действительность // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2011. – № 2 (12). – С. 11–19.
- Раевская Н. Ю. Православное искусство: сущность и функции художественного образа // Сборник научных трудов. ГПМА. – 2005. – С. 24–28.
- Сюзюмов М. Я. Основные направления историографии истории Византии иконоборческого периода // ВВ. – 1963. – Т. 22. – С. 199–226.
- Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. – Минск, 2001.
- Томоми К. Внутренняя политика византийского императора Константина V (741–775 гг.): проблема и её разработка: дис. кандидата исторических наук: 07.00.03. – СПб., 2006.
- Тульпе И. А. Монотеизм и проблема изображения // Государство, религия, церковь в России и зарубежом. – 2011. – № 3–4. – С. 31–39.
- Успенский К. Очерки по истории иконоборческого движения в византийской империи в VIII–IX вв. Феофан и его хронография // ВВ. – 1951. – Т. 4. – С. 211–262.
- Успенский Л. А. Богословские иконы Православной церкви. – Переславль, 1997.
- Успенский Ф. И. История Византийской империи. Становление. Смута. Македонская династия. – М., 2011.
- Феофан Византиец. Летопись от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта. – Рязань, 2005.
- Шагинян А. К. Из истории еретического движения павликиан Армении – предшественников балканских богомилов // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. – 2010. – № 1 (10). – С. 157–163.
- Челикбаг Т. О концепции красоты и проблеме изобразительности в ареале исламской культуры // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. – 2010. – № 2. – С. 75–79.
- Шафф Ф. История христианской церкви. Средневековое христианство 590–1073 гг. по Р. Х. – СПб., 2008.
- Шейнэ Ж.-К. История Византии. – М., 2006.
- Шёнберн К. Икона Христа. Богословские основы. – М., 1999.
- Эклога. Византийский законодательный свод VIII века. – М., 1965.
- Эко У. Эволюция средневековой эстетики. – СПб., 2004.
- Языкова И. Со-творение образа. Богословие иконы. – М., 2012.
- Afinogenov D.* A Lost 8th Century Pamphlet against Leo III and Constantine V? // *Eranos*. – 2002.
- Brock S.* Iconoclasm and Monophysites // *Iconoclasm* / Eds. A. Bryer, J. Herrin. – Birmingham, 1975. – P. 53–57.
- Brubaker L.* Byzantium in the iconoclast era c. 680–850: a history / L. Brubaker, J. Haldon. – Cambridge, 2011.

- Dawson C.* The Making of Europe: An Introduction to the History of European Unity. – L., 2002.
- Demoen K.* The Theologian on Icons. Byzantine and Modern Claims and Distortions // BZ. – 1998. – Bd. 91. – S. 1–19.
- Esbroeck van M.* Der armenische Ikonoklasmus // Oriens Christianus. – 2003. – Vol. 87. – P. 144–153.
- Ettinghausen R.* The Art and Architecture of Islam / R. Ettinghausen, O. Grabar. – L., 2003.
- Every G.* The Byzantine Patriarchate, 451–1204. – L., 1947.
- Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V with Particular Attention to the Oriental Sources. – Louvain, 1977.
- Gero S.* Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III. – Louvain, 1973.
- Grabar O.* The Formation of Islamic Art. – L., 1973.
- Grabar O.* The Mediation of Ornament. – L., 1995.
- Griffith S.* Bashir/Beser: Boon Companion of the Byzantine Emperor Leo III; the Islamic Recension of his Story in Leiden Oriental MS 951(2) // Le Muséon. – 1990. – Vol. 103. – № 3–4. – P. 293–327.
- Kaegi W. E.* Byzantine Military Unrest 471–843: an Interpretation. – Amsterdam, 1981.
- Kaegi W. E.* The Byzantine Armies and Iconoclasm // BS. – 1966. – Vol. 27. – P. 48–70.
- Kitzinger E.* The Cult of Images in The Age before Iconoclasm // DOP. – 1954. – Vol. 8. – P. 83–150.
- Kitzinger E.* The Hellinistic Heritage in Byzantine Art // DOP. – 1963. – Vol. 17. – P. 95–117.
- Konak R.* İslam da tasvir yasağı sorunu ve minyatür sanatı // Journal of Academic Social Science Studies. 2013. – Vol. 6. – Iss. 1. – P. 967–988.
- Lamza L.* Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715–730). – Würzburg, 1975.
- Lombard A.* Constantin V, empereur des Romains. – Paris, 1902.
- Mango C.* The Art of the Byzantine Empire 312–1453: Sources and Documents. – Toronto, 1986.
- Ostrogorsky G.* Geschichte des Byzantinischen Staates. – München, 1940.
- Ostrogorsky G.* Les débuts de la Querelle des Images // Mélanges Charles Diehl. – Paris, 1930. – Vol. 2. P. 235–255.
- Rochow I.* Kaiser Konstantin V. – F., 1994.
- Shedlock R. J.* The iconoclastic edict of the Emperor Leo III, 726 A. D. – Massachusetts, 1968.
- Soganci I. O.* Islamic Aniconism: Making Sense of a Messy Literature. – L., 2004.
- Speck P.* Artavasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren: Untersuchungen zur Revolte des Artavasdos und ihrer Darstellung in der byzantinischen Historiographie. – Bonn, 1981.
- Speck P.* Die Affare um Konstantin von Nakoleia // BZ. – 1995. – Bd. 88. – S. 148–154.
- Treadgold W. T.* Byzantium and its army 284–1081. – Stanford, 1995.
- Vasiliev A.* The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A. D. 721. // Dumbarton Oaks Papers. 1956. – Vol. 9/10. – P. 23–47.

## ІЛЮСТРАЦІЇ



*Лев III Ісавр (717–741) –  
ініціатор іконоборства*



*Константин V Копронім  
(741–775)*



*Візантійська імперія напередодні іконоборського конфлікту*









*Кусейр-Амра – пам'ятник ранньосередньовічного  
мусульманського живопису*